

# A *verdade* da teologia como *vivência* sacramental

JOSÉ JACINTO FERREIRA DE FARIAS, SCJ\*

Num estudo recente, Jorge Coutinho aborda o tema da *difícil tarefa de partilhar a verdade*<sup>1</sup>, procurando, como ele diz, não propriamente trazer algo de novo, mas sim *ordenar* alguns dados, de modo a que se torne compreensível a situação contemporânea da generalizada problematização do tema da *verdade*, que, do que deveria ser mais evidente, se torna, em alguns contextos, mais obscuro ou mesmo inacessível, no contexto do actual pós-modernismo do pensamento frágil ou da ontologia da fragilidade, que de certo modo capitula ou desiste da procura da verdade *objectiva*, aquela que verdadeiramente *liberta*.

Estou em sintonia com o que o prezado colega no seu estudo desenvolve e por isso mesmo decidi partilhar também eu próprio, embora noutro modo, a mesma preocupação, no pressuposto que o tema da verdade, na teologia, se configura como *vivência* sacramental, propondo, por conseguinte, que a *verdade* que a inteligência procura, seja a verdade que a *inteligência crente* celebra.

1. A relação entre teologia e cultura ao longo da história poderá caracterizar-se como um percurso segundo o processo analógico de todo o pensar ou segundo as fases do pensamento dialéctico<sup>2</sup>. Explicitando, dir-se-ia que a relação da teologia com a cultura se tem processado partindo do momento matricial originante da cultura na teologia, passando pelo

---

\* Faculdade de Teologia-Lisboa – Universidade Católica Portuguesa.

<sup>1</sup> Cf. J. COUTINHO, *A difícil partilha da verdade*, in *Theologica* 45,1 (2010) 95-112.

<sup>2</sup> Cf. J. FARIAS, *O nome de Deus e a questão da verdade*, in *Communio* 2 (1993) 149-161.

momento da ruptura crítica e mesmo da contradição, evoluindo depois para formas superiores de síntese reconciliadora, abrindo-se, então, para uma convivência reconciliada e sapiencial. Este processo, porém, não deverá ser considerado na perspectiva de uma visão evolutiva desta relação entre teologia e cultura, como se dá, por exemplo, na leitura comtiana dos estados culturais da humanidade, mas sim como elementos constitutivos dessa mesma relação, uma vez que pode reconhecer-se na história da teologia a contemporaneidade ou simultaneidade de todos estes momentos, ou seja, a teologia é fonte de cultura mesmo sem com nenhuma delas se identificar e representa a forma mais elevada de um estar sapiencial. No entanto, pode dizer-se que se verifica na história, nas suas diversas épocas, o predomínio de um ou de outro momento, a partir dos temas que concentram em si a atenção do homem, e, neste sentido, poderíamos dizer que o pensamento antigo e a metafísica cristã são dominados por uma visão teológica da realidade que estrutura e dá sentido a toda a cultura; ao passo que a partir da modernidade é sobretudo a temática antropológica e científica que vai impregnar todo o pensamento, dando-se, por conseguinte, o distanciamento crítico a respeito da teologia, de algum modo considerada obsoleta e ultrapassada por um pensamento dominado pelas ideias do progresso e da liberdade, para podermos actualmente testemunhar a inquietação cultural da humanidade à procura de novas sínteses ou de novos pontos de partida, que recorrem de novo à teologia como à sua fonte inspiradora e matricial.

2. Na antiguidade e até ao séc. XIII, a teologia aparece como o grau mais elevado na hierarquia do saber, não só como *telos* para onde todo o conhecimento tende como sua perfeição e superamento extesiaco em forma de sabedoria contemplativa do divino, mas também como origem matricial donde todo o conhecimento humano se origina<sup>3</sup>. A teologia é entendida brotando do dinamismo intelectual da fé que procura compreender («fides quaerens intellectum», em Sto. Anselmo) e a própria filosofia aparece radicalmente orientada para a teologia, uma vez que a filosofia, como experiência ou vivência, representa o dinamismo inquietante da razão que procura a fé<sup>4</sup>. Mesmo do ponto de vista do seu objecto, a filosofia e a teologia vivem numa relação de grande proximidade, distinguindo-se pelo seu método ou princípio formal, pois, em S. Tomás de Aquino, ambas têm o mesmo objecto, a saber, a totalidade do real e a indagação acerca das suas razões últimas, distinguindo-se apenas do ponto de vista formal, na medida em que o objecto da filosofia é «omnia sub ratione entis» ao

<sup>3</sup> Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (Paris: Desclée 1963).

<sup>4</sup> Cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz: Grünewald 1983<sup>2</sup>) 17.

passo que o objecto da teologia é «omnia sub ratione Dei»<sup>5</sup>. Mas elas tocam-se quer no seu início quer no seu fim, uma vez que a luminosidade na qual quer a filosofia quer a teologia se movem é dada pela luz do Verbo, que é, na linha de Sto. Agostinho, o verdadeiro mestre da alma.

3. No período do humanismo e do renascimento inicia-se um processo que prepara a cisão desta unidade entre teologia e filosofia, por razões históricas e circunstanciais diversificadas, das quais relevaria apenas o nominalismo medieval, com a sua concepção voluntarista da onipotência divina e a sua atenção ao concreto e ao tema da liberdade, em termos de opção, na sua vertente antropológica.

Assistimos assim durante o período humanista ao emergir da questão antropológica, como elemento polarizador do pensamento, iniciando-se um movimento que vai conduzir à total autonomização da filosofia e da cultura a respeito da teologia e à cisão que se dará especialmente a partir do séc. XVIII.

Evocaria aqui, a título de exemplo, o fascínio de Giovanni Pico della Mirandola pelo tema da dignidade humana assente na liberdade, liberdade entendida na linha da compreensão espiritual da metafísica clássica<sup>6</sup>. A liberdade é entendida como pura espontaneidade, como a possibilidade dada ao homem de ser todas as coisas. Esta visão do homem como liberdade, encontra ainda a sua origem no divino acto criador. A dignidade do homem radica na intencionalidade criadora divina, pois Deus criou o homem à sua imagem e semelhança. A liberdade é a expressão mais eminente desta condição humana de ser criado à imagem e semelhança de Deus. Nesta antropologia da liberdade a teologia é ainda o seu fundamento transcendental, uma vez que o exercício da liberdade aparece como a possibilidade de o homem se aproximar sempre mais da sua verdadeira condição quase divina e da sua vocação a transcender-se em Deus. A liberdade aparece também como a possibilidade de o homem participar no dinamismo do acto criador, pois Deus colocou o homem no mundo como o ser mais pobre e indigente para que ele supra essa pobreza e indigência, através da sua inteligência e da sua liberdade. No fundo, aqui está presente a possibilidade de ver o homem como que entregue a si mesmo, sem outros limites que não sejam aqueles que se prendem com a sua radical finitude, no que respeita à sua situação no tempo e no espaço. No nosso espaço cultural português ocorre evocar o lugar concedido à teologia na elaboração de uma sublime antropologia

---

<sup>5</sup> Cf. J. FARIAS, *Evocação da encíclica Fides et Ratio – Elementos para uma teologia do futuro*, in Cassiano REIMÃO (Org.), *O círculo hermenêutico entre a fé e a razão* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2004) 165-172.

<sup>6</sup> Cf. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurso sobre a dignidade do homem* (Lisboa: Ed. 70 1989).

filosófica do amor em Leão Hebreu<sup>7</sup>, bem como na teoria da arte, em Francisco da Holanda<sup>8</sup>. A teologia surge como a instância última na qual é possível encontrar o ponto de perspectiva onde o amor e a arte podem pensar-se, como formas superiores e sublimes de transfiguração de toda a realidade, que é chamada a reflectir em si mesma a beleza e a bondade divinas.

4. No entanto, a evolução posterior da cultura acaba por se distanciar deste fundamento, elaborando, a partir do séc. XVIII, uma concepção do homem e do mundo marcadamente imanentista, operando-se assim a cisão, grave de consequências para toda a modernidade, entre teologia e cultura, entre teologia e ciência, entre a Igreja e o mundo. É que neste processo interveio um factor decisivo, o fenómeno da reforma protestante no séc. XVI.

De facto, as bases para a moderna secularização encontram-se em Lutero, ao concentrar tudo no exclusivismo da fé e toda a questão teológica na problemática da salvação. O tema da graça em Lutero desenvolve-se à custa das mediações tradicionais através das quais se processava o dinamismo da redenção, porque, ao entender a salvação como pura graça em Cristo, põe em causa a mediação eclesial para o encontro redentor com Cristo, e despotencia a acção do homem de todo o valor em termos soteriológicos. Porque a salvação é pura graça na fé em Jesus Cristo, a acção humana não tem qualquer valor, tanto mais que uma interpretação nominalista da onipotência divina absoluta veicula uma imagem de Deus, segundo a qual Ele pode salvar o criminoso e condenar o inocente, e, por conseguinte, tudo é absorvido na predestinação divina a respeito da humanidade, entregue assim ao seu próprio destino quase fatal. A crítica luterana a respeito da filosofia retira à teologia as suas bases racionais de uma fé que procura compreender e abre o caminho para a cisão moderna entre razão e fé, como duas instâncias que nada têm a ver uma com a outra, processo que vai encontrar na teologia dialéctica de K. Barth a sua expressão mais acabada<sup>9</sup>. A rejeição da filosofia e, por conseguinte, a crítica a toda a teologia clássica, é tema recorrente nos autores protestantes, sendo emblemática a afirmação de A. Harnack, que considera toda a teologia como um processo de corrupção heilenizante do Evangelho<sup>10</sup>. Podemos assim encontrar em Lutero o ponto de partida para uma visão da história da teologia como decadência. A história da teologia foi a história da corrupção e da infidelidade, através do recurso às categorias filosóficas estranhas à Escritura. Mas ao mesmo tempo estão lançadas as bases para a noção de progresso e de desenvolvimento na base de uma leitura crítica e

<sup>7</sup> Cf. LEÃO HEBREU, *Diálogos sobre o amor I* (Lisboa: Livraria Portugal 1968).

<sup>8</sup> Cf. FRANCISCO DE HOLANDA, *Da pintura antiga* (Lisboa: Horizonte 1984).

<sup>9</sup> Cf. J. FARIAS, *O Espírito e a História* (Roma 1989) 98.

<sup>10</sup> Cf. J. FARIAS, *O Espírito e a História*, 66.

científica da realidade, independentemente das autoridades do passado, representadas na tradição filosófica, nas instituições políticas e na Igreja. O criticismo eclesiológico em Lutero e o seu apelo aos Príncipes, representa igualmente o início da secularização da Igreja, uma vez que esta é absorvida pelo Estado. Este tema será desenvolvido no séc. XIX pelos autores liberais, por exemplo, em A. Ritschl, para o qual ser cristão não é mais nem menos que cumprir bem os seus deveres cívicos, mas pode também reconhecer-se na redução cultural de todo o cristianismo em autores como Lessing, segundo o qual o cristianismo representa uma fase passageira no processo de educação do género humano, até atingir a sua idade adulta no cultivo das ciências e da filosofia; em Hegel, com o seu aproveitamento filosófico-sistemático dos temas cristãos da Trindade; em Kant, pela redução a uma interpretação ético-moral da religião, do tema do Reino de Deus e da Igreja, que não passa de uma sociedade ética sem outro fundamento que não sejam os limites estabelecidos pela crítica da razão pura prática.

Este processo de secularização de toda a realidade encontra novo vigor no período modernista, que representa o triunfo das ideias liberais do progresso e da ciência, onde é agudizada a cisão entre a teologia e a ciência, a teologia e a cultura, a razão e a fé, em virtude do apuramento do método histórico-crítico e a sua aplicação à universalidade de todo o saber. Para a teologia, isto representa a crise dos seus próprios fundamentos, pois são confirmadas, na comunidade dos cientistas, as teses que defendem a não continuidade entre o Evangelho e a Igreja, a clivagem entre Evangelho e teologia, a convicção de que os dogmas eclesiais, como indicação das certezas da fé inabaláveis, são fruto não da fidelidade eclesial à Revelação, mas sim a expressão da consciência eclesial mutável e adaptável, segundo os tempos. É posta em causa a possibilidade de acesso à verdade na sua possível objectividade, ficando aberto o caminho para uma noção meramente perspectivística da verdade, como opinião, convicção ou percepção estética da relação com o mundo, mas não como possibilidade de um encontro e de comunhão. A cultura deixa de ser um conceito unitivo, para se transformar numa referência a uma pluralidade infinita de formas de estar todas elas igualmente válidas e todas elas igualmente relativas.

5. A teologia católica teve muita dificuldade em situar-se perante o fenómeno da secularização na época moderna, e, dada a origem da secularização na Reforma protestante, a sua atitude foi especialmente apologética, no sentido de defender as posições opostas àquelas defendidas pela Reforma e pelo movimento de ideias que nela tiveram origem<sup>11</sup>. Assim, a teologia católica tem sido vista na modernidade como uma instância conservadora

---

<sup>11</sup> Cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 68-91.

e refractária às ideias modernas, o que de algum modo se justifica. Face à fragmentação de toda a realidade na época moderna, a teologia é posta de parte, isolada na sua unidade, nos seus métodos e na sua linguagem marcada por uma certa intemporalidade metafísica, na qual não encontram reflexo as grandes questões que agitam a modernidade e que segue os seus próprios caminhos. E a discrepância atingiu tais níveis que chegou a desesperar-se de uma possível reconciliação e reencontro entre a modernidade e a teologia. Mas foram os próprios acontecimentos históricos da primeira metade do séc. XX, sobretudo os acontecimentos trágicos ligados às duas grandes guerras mundiais, que vieram proporcionar uma revisão crítica dos fundamentos dos ideais da modernidade, sobretudo no que respeita ao seu humanismo e ao modelo técnico-instrumental da racionalidade<sup>12</sup>. Esta crítica à noção de progresso da racionalidade ocidental já fora entre nós elaborada por Antero de Quental, para o qual o verdadeiro progresso da humanidade nada tem a ver com a sua forma mecanicista e desenvolvimentista do séc. XIX, mas sim com a experiência da sabedoria e da santidade<sup>13</sup>.

Entretanto, a própria teologia no séc. XX procedeu a uma revisão crítica dos seus fundamentos, através de um retorno às suas fontes bíblico-patristicas e litúrgicas, o que lhe permitiu prestar mais atenção à importância da história, na sua continuidade temporal e à atitude de fidelidade como forma de estar perante o mundo.

A teologia contemporânea tem recuperado o sentido bíblico e patristico da fé, que encerra em si mesma três níveis fundamentais: a fé como atitude existencial do homem enquanto tal, como ser da radical abertura à escuta da Palavra divina que acede à linguagem, de tal modo que o homem é o ser da escuta da Palavra. E se a Palavra não fosse dita ou escutada, a grandeza do homem seria estar atento, à escuta do silêncio eterno de Deus<sup>14</sup>. Temos aqui uma noção profética do acto de fé e da teologia, como escuta transcendental da Palavra. O segundo nível tem a ver com a redescoberta da fé como atitude existencial, subjectivamente considerada, de adesão, na liberdade, à Palavra divina dita e escutada na história. É o sentido da fé como acto da liberdade, da fé como resposta livre do homem à revelação de Deus na história. Finalmente, o terceiro nível da fé, como iluminação gratificante da presença divina que se revela ao comunicar-se e se comunica revelando-se. A fé como virtude teologal tem a ver com a própria acção divina que cria no homem, pelo Verbo e pelo

---

<sup>12</sup> Cf. J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la Modernité* (Paris: Gallimard 1988).

<sup>13</sup> Cf. A. QUENTAL, *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX* (Lisboa: Comunicação 1988).

<sup>14</sup> Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg: Herder 1991) 54-61.

Espírito Santo, a possibilidade de o homem acolher a revelação de Deus e n'Ele se abandonar, como o sentido de toda a sua existência.

Esta visão da antropologia da fé encontra na proposta filosófica de uma ontologia fundamental uma possível preparação do campo no qual é já possível situar a reconciliação entre a teologia e o pensamento moderno, que volta de novo a abrir-se à teologia, como instância onde é possível acolher a luminosidade do ser. Neste sentido pode então falar-se da proposta de uma relação entre teologia e cultura que passe pela hermenêutica sacramental do mundo, como escuta e como presença da verdade como mistério que acede ao homem na linguagem do ser.

A tarefa da teologia será eminentemente de memória: de um recordar aos que não conhecem o Evangelho as sementes do Verbo de Deus presentes na bondade e verdade dos seres; de recordar aos que já o esqueceram numa cultura secularizada as suas raízes originais como forma de redescobrir os princípios da sua identidade. Teologicamente poderia formular-se tudo isto em torno de um esboço de uma evangelização como escuta *sacramental* do sentido teológico da vida enquanto tal<sup>15</sup>.

6. Os sacramentos são a evocação memorial de uma história divino-humana, como diálogo de escuta de liberdades. Da liberdade divina, que tem no Espírito Santo a sua mais profunda fonte, uma liberdade como mistério de comunicação da plenitude divina trinitária, desde a criação até à redenção e divinização do mesmo homem, pela sua transfiguração escatológica. Da liberdade humana, que encontra no mistério de Jesus Cristo a sua mais inefável concretização, no mistério da sua obediência filial, daquela obediência que é auscultação da vontade do Pai, que O conduz, no Espírito, à doação na cruz, na morte, como mistério de doação da Vida, do Espírito Santo ao Pai e à humanidade regenerada no seu mistério pascal. A união hipostática, que, na Pessoa do Verbo, une misteriosamente a humanidade e a divindade, constitui a base da formação de uma cultura humano-divina, na qual o homem se torna evocação da presença de Cristo na história, uma vez que Ele se identifica com o pobre que é o próximo de cada um de nós, escutante e acolhedor do amor, que se reflecte no rosto da pessoa enquanto tal. Da liberdade espiritual, como capacidade de ser todas as coisas. Neste sentido, a liberdade está ligada ao espírito, ao espírito humano, mas sobretudo ao Espírito de Deus, que em nós, segundo o dinamismo

---

<sup>15</sup> Cf. J. FARIAS, *O Cosmos «Divinizado»*. Elementos para uma teologia sacramental do mundo, in *Communio* 5 (1992) 402-411; ID., *Os sacramentos como acções do Espírito*, in *O Espírito que dá a vida* (Lisboa: Verbo 1992) 107-122; ID., *A teologia do Domingo*, in *Communio* 2 (1994) 125-137; ID., *Os Sacramentos como génese do homem novo*, in *Santo Agostinho. O Homem, Deus e a Cidade. Actas do Congresso 11 a 13 de Novembro de 2004* (Torres Novas: Almondina 2005) 123-134.



da graça, pode ser considerado, como gostavam de ver os Padres da Igreja, como olhar divino que permite por Ele ver todas as coisas à sua luz, pelo que tudo se torna viva transparência do divino no tempo. Uma cultura da liberdade daria muito mais relevo à espontaneidade da relação como horizonte de uma forma outra de ser e de estar, que sem dúvida não pode prescindir de um mínimo de organização e de estrutura, de uma inevitável ligação institucional, como suporte ou base, como espaço no qual o espírito se revela segundo uma ordem e segundo um certo ritmo. Uma cultura sacramental da liberdade seria marcada por um processo iniciático, no sentido de que o mistério pessoal do ser só acede à linguagem através de um caminho no qual se faz a experiência da companhia. Eu diria que o mistério é de natureza simbólico-sacramental. Imediatamente ele não se dá a conhecer, pois o mistério é essa realidade que nos envolve, na qual nos situamos, que sem ser tematizado ou dito, até mesmo sem ser sentido, é apenas pressentido, e, por conseguinte, só num clima profundo de silêncio e de acolhimento, de escuta, é que é possível, mesmo se de um modo aproximativo, iniciático, dizer-se. Uma cultura sacramental seria uma cultura do diálogo, mas este seria essencialmente um método ou um caminho no qual juntos havemos de escutar a palavra do outro e dos outros, não apenas a palavra que o outro diz, mas a palavra que, em última análise, o outro é. Seria necessário cultivar uma cultura do silêncio e de uma certa solidão, como horizonte possível de auscultar a voz, que ecoa no íntimo do coração, esse sacrário interior ao qual só Deus tem acesso. A inquietação agostiniana do coração justifica-se neste sentido; o coração é essa esfera de intimidade existencial, a interioridade da pessoa enquanto tal e que pode ser dita de outro modo, como consciência, como alma ou como espírito. Temos aqui a indicação de uma cultura da interioridade, de uma cultura do silêncio, do acolhimento, da escuta e da graça. E então toda a realidade se transfiguraria em pura transparência, epifania, aceitação. Seria uma cultura da cordialidade e da pobreza evangélica, daquela cordialidade e pobreza que, como diria Fernando Pessoa, faculta ao homem a visão da realidade com o olhar do espírito, do infinito, como Deus a vê, ou seja, para lá das aparências e da mera fenomenalidade. Acolher é a atitude do pobre em espírito, porque efectivamente é no espírito e só nele que tem sentido falar-se de pobreza ou de riqueza, de acolhimento ou de rejeição, de pecado ou de graça. Ora é o conceito teológico da graça que nos permite ver então a realidade em termos sacramentais como a memória desta transparência do real, da transfiguração de todo o universo e sobretudo da pessoa na memória da Trindade, do amor eterno que incarnou na história e que se deleita em conviver com os homens (cf. Prov 8). A densidade ontológica dos sacramentos evoca a seriedade da vida que não pode conter-se, mas que é espontaneidade comunicativa de si. Viver é acolher esta vida em atitude filial, isto é, como receptividade, como acolhimento, não para reter para si, mas para ser de novo dada, comunicada generosa e criativamente. A fecundidade está ligada à vida e ela atinge na virgindade a



sua forma mais perfeita, na virgindade cristã, como forma de uma solidão e de um silêncio contemplativo e escutante da autêntica vida que é uma dimensão do espírito, do Espírito divino e do espírito humano enquanto tal. Porque a vida é o Espírito e só Ele é que em rigor é. Assim, uma cultura sacramental da graça seria uma cultura que se expandiria na arte, na alegria, na comunidade, na vida que se dá, que escuta, que diz sim, que seria a cultura da fidelidade, a cultura da profecia. E assim estaríamos a caminho de uma cultura não já da «certeza», mas sim da «verdade».